

Cezary Woźniak

MIĘDZY SWOJSKOŚCIĄ A OBCOŚCIĄ. PRZYCZYNKI DO DIALEKTYKI DZIEDZICTWA KULTUROWEGO

Abstract

BETWEEN OWNNESS AND ALIENNESS: TOWARDS THE DIALECTIC OF CULTURAL HERITAGE

The article *Between Ownness and Alienness: Towards the Dialectic of Cultural Heritage* is an attempt to present cultural heritage, or cultural identity, as an effect of two basic factors: that which is one's own, and that which is alien. "Ownness" and "alienness" are the most general categories of our interpretation of the world, one of the most important categories that enable us to perceive, describe, and organize reality. The dividing line between the two would define the area of cultural heritage.

Drawing on the thought of Heraclitus (especially fragments B 8 and B 122) the author first discusses the dialectic of the oppositional categories of "ownness" and "alienness", proceeding to describe the immanently cultural occasion of an "encounter with the alien", drawing on the ideas of Kant, Scheler, Heidegger, Gadamer, Lacan and Waldenfels, to round up his argument by linking his reflection to the question of cultural heritage, which – in view of the whole reasoning – appears as a historical record of the encounter with alienness. The author refers to the literary *oeuvre* of Gombrowicz and the paintings of Nowosielski as examples of creative output linked to the question of ownness and alienness.

SŁOWA KLUCZE: swojskość, obcość, przeciwieństwo, dziedzictwo kulturowe, kultura, dialektyka, spotkanie z obcym, Heraklit, Kant, Heidegger, Gadamer, Lacan, Waldenfels, Nowosielski, Gombrowicz

KEY WORDS: familiarity, foreignness, opposition, cultural heritage, culture, dialectics, meeting with the alien, Heraclitus, Kant, Heidegger, Gadamer, Lacan, Waldenfels, Nowosielski, Gombrowicz

Przypadek Nowosielskiego

Jerzy Nowosielski to jedna z najważniejszych postaci współczesnej sztuki polskiej, być może jest on najwybitniejszym polskim malarzem ostatnich dekad. Nieustrudzonym propagatorem jego malarstwa na Zachodzie był profesor Mieczysław Porębski. W roku 1969 Porębski był kuratorem wystawy *Sources et recherches* w paryskim Musée Galliera, która to wystawa miała pokazać rodzime korzenie kultury polskiej. Wśród wystawianych dzieł były też obrazy Nowosielskiego. Jak relacjonuje Porębski, André Malraux, honorowy gość ekspozycji,

[...] podczas pobieżnej wizyty dłużej zatrzymuje się tylko przy Hasiorze – wszak na Zachodzie teraz nosi się pop-art, malarstwo jest już nieco *passé*. A w czasie wieczornego obiadu wygłasza zawiłe przemówienie o tym, że prawdziwą granicą Europy jest granica łacińskiego alfabetu. I za łacińską europejskość wznosi toast¹.

W roku 1983 w paryskim Centre Pompidou zorganizowano wystawę *Présences polonaises*. Była to wielka prezentacja sztuki polskiej. Porębski wspomina, że już w trakcie rozmów o tej wystawie okazało się, że paryscy partnerzy

[...] nie strawią tego, o czym mówimy, to znaczy malarstwa wyrastającego bardziej z naszej tradycji niż z ich, że nie strawią właśnie tego naszego sarmatyzmu [...] Malarstwa nie można przełożyć i nie można mu dać kontekstu, w którym ono zaczyna być odczytywane. Właśnie dlatego tak szalenie trudno odczytać Nowosielskiego... Oni zdolali w nim dostrzec [...] jakieś powinowactwo z Modiglianem, może jakieś takie postkubistyczne efekty – i nic poza tym! Cała złożoność jego sztuki na granicy dwóch światów, dwóch kultur, cały wkład jego ikony, jego myślenia kulturowego, myślenia tradycją, pozostał poza zasięgiem możliwości. To malarstwo pozostało bezbronne².

Krystyna Czerni, autorka biografii Nowosielskiego, trafnie zauważa, że postać Nowosielskiego, która dla polskiej kultury jest wręcz czymś „emblematycznym”, skupia niczym w soczewce rozterki i dramaty tego zakątka Europy XX wieku. Nowosielski przeszedł długą i skomplikowaną drogę poszukiwań duchowych: „od Łemkowszczyzny, przez polskość, do ponadnarodowej eschatologii; od katolicyzmu, przez ateizm, do prawosławia – i jeszcze dalej”³. Artysta ten wchłonął i przetworzył sztukę Wschodu i Zachodu, dokonując ich niezwyklej syntezy, ale jak wynika to choćby z przytoczonych powyżej wspomnień Porębskiego, było to – a chyba i nadal jest – niezrozumiałe poza regionalnym kontekstem kulturowym. Recepcja sztuki Nowosielskiego, jak zauważa Porębski, byłaby poza zasięgiem możliwości pewnego innego kręgu kulturowego, pewnej innej tradycji kulturowej. Przypadek Nowosielskiego zdaje się sugerować możliwość tego, że pewna tradycja kulturowa, pewna tożsamość kulturowa wytwarza się jako rezultat działania dwóch podstawowych czynników czy sił: tego, co swojskie, i tego, co obce. Granica między nimi wyty-

¹ K. Czerni, *Nietoperz w świątyni. Biografia Jerzego Nowosielskiego*, Kraków 2011, s. 349.

² Tamże, s. 351.

³ Zob. tamże, s. 7.

czalaby jednocześnie obszar pewnego dziedzictwa kulturowego. „Swojskość” i „obcość” są bowiem najogólniejszymi kategoriami naszej interpretacji świata, także jednymi z najważniejszych kategorii, za pomocą których możemy postrzegać, opisywać oraz porządkować rzeczywistość, ale kategoriami ufundowanymi na opozycji, na przeciwieństwie. Tekst ten jest próbą przedstawienia dialektyki dziedzictwa kulturowego właśnie na podstawie kategorii swojskości i obcości.

Zbliżanie

Zacznijmy od przemyślenia samej istoty opozycyjności kategorii swojskości i obcości. Co nam to właściwie już anonduje? Czym byłaby sama opozycyjność jako opozycyjność, samo przeciwieństwo jako przeciwieństwo? Pierwszym, który próbował to przemyśleć w kulturze Zachodu, był Heraklit. Według Heraklita, świat charakteryzuje ciągle stawanie się i przemijanie, a „stałą” cechą tego procesu byłaby zmiana. Stawanie się i przemijanie byłoby wynikiem nieustannego ścierania się wyodrębnionych przeciwieństw, takich jak choćby życie i śmierć, jasność i ciemność, dzień i noc. Ogólnie rzecz ujmując, Heraklit proponuje już pewną dialektykę, w której wszelkie zdarzenia mają swe źródło w napięciu powstającym między przeciwieństwami, między opozycyjnymi siłami dającymi stawanie się czy uobecnianie się tego, co przeważnie określamy mianem rzeczywistości. Zapewne w obrębie tej dialektyki trzeba umieścić kategorie swojskości i obcości, co oznaczałoby, że wiążą się one nierozzerwalnie z momentem pewnej dynamiki, pewnego procesu wydarzania się rzeczywistości, co można dalej różnicować, odnosząc ten proces do takich jego regionów, jak życie społeczne, nauka, kultura, ale też nawet do wymiaru jednostkowego, do wymiaru indywidualnej psychiki.

Zauważmy, że wszelkie przeciwieństwa nie są jednak przeciwieństwami *sensu stricto*, a to dlatego, że są one jedynie elementami, biegunami relacji czy sprzężenia, związku czy napięcia, a jako takie są płynne, tranzytywne. Nie da się bowiem, przykładowo, wyabstrahować śmierci z życia ani oddzielić życia od śmierci – życie i śmierć stanowią bowiem nierozdzielną jedność. Analogicznie byłoby ze swojskością i obcością. Inaczej rzecz ujmując: nie da się tych kategorii z osobna zdefiniować: „swoj” to bowiem przede wszystkim „nieobcy”, „obcy” to przede wszystkim „nie swój”. To fundamentalne rozróżnienie jest już wpisane w strukturę naszego doświadczania świata, w jego wymiar relacyjny, mereologiczny czy fenomenalny.

Wydaje się, że dla tej dialektyki nie ma alternatywy, gdyż o ile wydarza się rzeczywistość, o tyle trwa sprzężenie tego fundamentalnego przeciwieństwa. Więcej nawet, przeciwieństwo „obcość” – „swojskość” byłoby nawet „wcześniejsze” niż jakakolwiek pomyślana całość, ta bowiem byłaby dopiero wynikiem ich sprzężenia. Trzeba to rozumieć w sensie najmocniejszym: rozziw na to, co swojskie, i to, co obce, można bowiem nawet pojmować jako źródło rzeczywistości, także źródło naszej egzystencji w sensie zaczynowego, fundamentalnego rozpięcia naszej egzystencji między obcość a swojskość.

Martin Heidegger w *Byciu i czasie* mówi o wrzuceniu w egzystencję, co oznacza właśnie wrzucenie od momentu narodzin w wymiar między biegunami obcości i swojskości⁴. O ile rzeczywistość czy świat byłyby pewną jawnością, niejako grą światłocienia obcości i swojskości, o tyle nieusuwalnym tłem tej gry byłaby prymarna obcość, inność, niesamowitość, która nie może stać się nam nieobca, swojska, także i z tego powodu, że nasze poznanie rzeczywistości jest czymś skończonym.

Immanuel Kant twierdzi, że niepoznawalność *Ding an sich*, niepoznawalność „rzeczy samej w sobie” jako zewnętrzna wobec nas rzeczywistość, rzeczywistość „wcześniejsza” i niezależna od nas, określa granice naszego poznania⁵. Inaczej: *Ding an sich* byłaby obcym nam, twardym rdzeniem rzeczywistości, który opierałby się symbolizacji języka. Nieco inaczej ten twardy rdzeń rzeczywistości zdaje się rozumieć Jacques Lacan, według którego Realne – jeden z trzech, oprócz Wyobrazonego i Symbolicznego, wymiarów wszystkiego – jest tym, co stawia opór językowi, ale jako to, co w ogóle nie jest językowe, co jest pozasemantyczne, czyli nie jako jakaś pierwotna, przedjęzykowa rzeczywistość, ale jako pierwotny brak czy pustka „pracująca” w samym języku, zakłócająca go, uniemożliwiająca jego spójność, domknięcie i ostatecznie – pełnię dyskursu⁶. Błędem byłoby zatem łudzenie się, że istnieje możliwość całkowitego czy ostatecznego wyeliminowania obcości z naszego doświadczenia lub z naszej kultury, nawet jeżeli doświadczamy obecnie gwałtownego procesu globalizacji współczesnego świata, który kiedyś hipotetycznie miałby doprowadzić do jej usunięcia ze sfery międzykulturowej. Obcość określa bowiem zbyt fundamentalnie jestestwo człowieka, jego strukturę percepcji rzeczywistości, by możliwe było jej ostateczne przekroczenie. Być może o tym stanie rzeczy poucza nas historia geometry K. z *Zamku* Franza Kafki.

Powróćmy jeszcze do Heraklita, a konkretniej – do fragmentów B 8 i B 122 z jego spuścizny. Pierwszy z nich da się przetłumaczyć jako: „Przeciwne zbieżne; i z różniących się rzeczy najpiękniejsza harmonia; i wszystkie powstają z niezgody”, drugi zaś składa się z jednego słowa „Zbliżanie”⁷. Być może w tych dwóch fragmentach Heraklit próbuje jakoś wypowiedzieć sposób wydarzania się świata. W drugim z nich mamy do czynienia z metaforą przestrzenną, co da się także odnieść do kategorii obcości i swojskości. O ile coś „jest”, „jest” już jako coś jakoś „zbliżonego” ku nam, „przybliżonego” nam, coś w pewnej „odległości” od nas, „bliżej” lub „dalej”, a ta „odległość” czy „dystans” wyznaczany jest podług paradygmatycznych biegunów obcości i swojskości. Kultura jest w pewnym sensie nieustannym „mierzeniem” tej „odległości”, choć koncepty obcości i swojskości, jak to już zostało zasugerowane powyżej, wydają się mieć swe źródło w czymś pozaludzkiem, ostatecznie innym. Budujemy zatem świat kultury, porządkujemy i wartościujemy go według metafory przestrzennej, co wyrażane jest dalej przez takie analogony „odległości”, „bliskości” i „dali”, jak „mój”, „swój”, „nasz”, „nie mój”, „nie swój”, „obcy”, „nie nasz”.

⁴ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2010.

⁵ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1957.

⁶ S. Žižek, *Lacan*, tłum. J. Kutyla, Warszawa 2007.

⁷ K. Mrówka, *Heraklit. Fragmenty, nowy przekład i komentarz*, Warszawa 2004, s. 46 i 329.

Te określenia, które wyrażają już także nasze relacje ze światem, da się wpisać w schemat dwóch naszych podstawowych postaw wobec rzeczywistości: „postawy ku” i „postawy od”, postawy apulsywnej i postawy repulsywnej, których praca wytwarza pole naszej tożsamości kulturowej, co byłoby też zarazem wytyczaniem granicy między swojskim a obcym, budowaniem „przestrzeni swojskości” i „przestrzeni obcości”, a to zawsze jednak dzieje się w odniesieniu do obcości. Obcość nie pojawia się bowiem tylko na styku różnych kultur, ale wyłania się także w obszarze naszej własnej, wciąż zmieniającej się kultury, wyłania się także w sferze naszej indywidualnej psychiki. Choć obcość jest fenomenem niezwykle bogatym i choćby już przez to trudnym do syntetycznej tematyzacji, ogólnie możemy chyba wskazać na trzy główne konteksty znaczeniowe pojęcia „obcy”:

- 1) obcy wobec nas, czyli ten, który nie podziela naszego systemu wartości i znaczeń kulturowych. Ten rodzaj obcości analizowany jest za pomocą takich kategorii, jak orientalizm, okcydentalizm, europocentryzm, jest także badany w ramach studiów postkolonialnych;
- 2) obcy wśród nas, czyli osoby i zjawiska, których mimo łączących nas z nimi relacji kulturowych, nie możemy zaliczyć do „swoich” czy „własnych”, a to z uwagi na te ich cechy, które sytuują je w opozycji do nas. Przy analizie tego rodzaju obcości użyteczne są pojęcia irracjonalności, płciowości, anormalności, subkultury, kasty itd.;
- 3) obcy w nas samych jako ta część naszego jestestwa czy psychiki, która pozostaje niezintegrowana ze sferą naszej samoobecności, jest czymś niezależnym od niej⁸.

Reasumując: obcego jako odwrotnej strony swojskiego – zarówno w przypadku kultury, jak i jednostki – nie można całkowicie przyswoić czy też usunąć. Jeśli tak, to według Bernharda Waldenfelsa, który uprawia fenomenologię jako ksenologię (gr. *ksénos* – ‘obcy, gość’), należy uznać obce za czynnik konstytutywny dla naszej tożsamości, uznać jego tajemnicę i otworzyć się nań⁹. Waldenfels mówi w tym kontekście o fenomenie spotkania z obcym.

Spotkanie z obcym

Spotkanie z obcym zdaje się mieć przede wszystkim aporetyczny charakter, czego odbicie można również dostrzec w poglądach samego Waldenfelsa. Z jednej strony mówi on bowiem o kreśleniu „topografii obcego”, co stanowiłoby pewne przygotowanie do otwarcia się na obcego, umożliwiałoby takie spotkanie z nim, które byłoby już wolne od możliwości jego konfrontacyjnej czy wrogiej recepcji. Z drugiej zaś strony Waldenfels wskazuje na nieoczekiwany, zdarzeniowy i przypadkowy cha-

⁸ Zob. M. Jakubczak, *Sens Ja. Koncepcja podmiotu w filozofii indyjskiej (sankhja-joga)*, Kraków 2013, s. 27–28.

⁹ Zob. B. Waldenfels, *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2002.

rakter spotkania z obcym, spotkania, które wymyka się naszym intencjom, nachodzi nas niespodziewanie, staje się nawet naszym losem. Inaczej rzecz ujmując: spotkania z obcym nie da się w zasadzie zaprogramować, tak jak nie da się zaprogramować przyszłości – jawi się ono w sumie czymś nieokreślonym, a nawet ryzykownym. Zarazem jednak obcy jest nam niezbędny w konstytucji naszej tożsamości i związanych z nią struktur sensu, gdyż rozwój czy ewolucję kultury, tak jak i jednostki, możemy rozumieć jako ciągłą transcendencję czy transgresję tego, co już swojskie, w kierunku tego, co jeszcze obce. Kwestie swojskości i obcości układają się więc w skomplikowaną, dynamiczną konstelację, w której poruszamy się od wieków, tworząc kulturę, budując dziedzictwo kulturowe.

Z perspektywy globalnej, celem tej wyprawy w obce po własne byłby być może uniwersalizm kulturowy, czego zapewne jakimś urzeczywistnieniem zdaje się już współczesna, popularna kultura ery Internetu. Waldenfels, by przywołać go tu raz jeszcze, uważa, że uniwersalizm kulturowy da się pogodzić ze wzajemnym przenikaniem się światów własnego i obcego, ale zarazem ostrożnie proponuje termin „poliuniwersalizm”, a to w tym celu, by uniknąć możliwości zawłaszczenia idei uniwersalizmu przez jedną, daną kulturę¹⁰. Warto podkreślić, że idea uniwersalizmu wymaga chyba przede wszystkim pewnej otwartości na to, co obce, także możliwości krytycznego odniesienia się do własnej tradycji kulturowej, przekroczenia własnego etnocentryzmu. Potrzebuje też ona przekładu, czyli pewnego przełożenia obcego w swojskość, ale bez jego zawłaszczania, jakiegoś zachowania go dalej we własnym. Takie przyswojenie innej tradycji powinno skutkować powstaniem wspólnoty własnego i obcego, dokonaniem ich syntezy, co pomniejszyłoby pole obcości we współczesnej kulturze planetarnej. Jeszcze w roku 1922 Max Scheler prognozował, że planetarny obszar obcości będzie się kurczyć na skutek dialogu i zacierania się różnic między Europą a Azją, owymi wielkimi centrami kultury¹¹. Scheler twierdził też wówczas, że możliwe będzie już w niedługim czasie powstanie kosmopolitycznej, uniwersalnej kultury, w której osiągnięcia myśli i ducha Azji nie tylko zostaną zrozumiane, ale przede wszystkim przyswojone – i to bez porzucania własnej, zachodniej tradycji kulturowej. Podobną wizję zunifikowanego, uniwersalnego, interkulturowego, ale też i harmonijnego kosmosu kulturowego człowieka rozwijał nieco później Arnold Toynbee¹². Hans-Georg Gadamer w swych wykładach z lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku uważał, że historia i dziedzictwo kulturowe Europy, w tym także wielojęzyczność Europy, szczególnie predestynują ją do rozwijania dialogu międzykulturowego i przewyżczania międzykulturowej obcości¹³.

Istniałaby więc możliwość pozytywnego spotkania z obcym, którego modelem byłby ideał humanistycznego, harmonijnego, bezkonfliktowego spotkania z nim. W praktyce oznaczałoby to stały wysiłek kształtowania otwarcia na to, co obce, i dia-

¹⁰ Zob. tamże, s. 87.

¹¹ Zob. M. Scheler, *Człowiek w epoce zacierania się przeciwieństw* [w:] M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1987, s. 191–237.

¹² Zob. A. Toynbee, *Cywilizacja w czasie próby*, tłum. W. Madej, Warszawa 1988.

¹³ Zob. H.-G. Gadamer, *Różnorodność Europy. Dziedzictwo i przyszłość* [w:] tenże, *Dziedzictwo Europy*, tłum. A. Przyłębski, Warszawa 1992, s. 21.

logu, komunikacji z obcym bez likwidowania jego wielości i różnorodności, co jednak nie znosi podstawowej aporii między ideałem a jego praktycznym urzeczywistnieniem, a to już jakoś otwiera możliwość negatywnego spotkania z obcym.

Przede wszystkim możliwe jest to, że spotkanie z obcym będzie miało destrukcyjne, dramatyczne konsekwencje, może też być ono nawet czymś krańcowo negatywnym. Wtargnięcie obcego może być bowiem czymś niechcianym, czymś jednoznacznie obcym własnemu, może być pewnym gwałtem obcego na naszym własnym. Przykładem takiego najścia obcego jest zapewne atak fundamentalistów islamskich na World Trade Center w Nowym Jorku 11 września 2001 roku. Przykładem przykładów wtargnięcia obcego jawi się jednak Auschwitz jako ostateczny symbol wszystkich zbrodni, ostateczny symbol otchłannego zła, którego sprawcą byłby człowiek. Obydwa te wydarzenia są częścią historii, częścią dziedzictwa kulturowego człowieka, co otwiera potworność polegającą na tym, że to, co własne człowieka, może być jednocześnie tym, co mu najbardziej obce, tym, co go faktycznie nachodzi, tym, przed czym nie ma ucieczki: Auschwitz faktycznie istniało, Auschwitz tkwi w kulturze jako jej najciemniejszy, nieusuwalny fakt, którego nie da się odwrócić.

Czas gromadzący to, co się już wydarzyło, daje też od tego oddalenie czasowe. Skoro tak, to może się wydawać, że władny jest też odsuwać niechciane, także potwornie obce – w zapomnienie, w niepamięć. Ale jeśli dotarcie do własnego – o czym już wiemy – wymaga podróży w obce, wymaga przejścia przez traumę obcego, to czas nie jest tu naszym sprzymierzeńcem – w niepamięci obce staje się jeszcze bardziej obce. Czas działa tu na korzyść obcego, oddalając, odsuwając możliwość jego pomnienia, przepracowania i jakiegoś przyswojenia. Tym samym, czas uwalnia je: uwalnia je jednak raczej od nas niż nas od niego.

Przypadek Gombrowicza

Witold Gombrowicz jest jednym z najbardziej znanych w świecie polskich pisarzy, jego dzieła były tłumaczone na wiele języków. W liście z do Jadwigi Kukulczanki, tłumaczki jego utworów na francuski, Gombrowicz zapisał takie zdanie: „Trans-Atlantyk wydaje mi się prawie nie do przetłumaczenia, a w każdym razie wymagałoby to ogromnej pracy”¹⁴. To „prawie nie do przetłumaczenia” odsyła nas do jeszcze jednej możliwości określenia obcego, którą byłby idiom. Spróbujmy go jednak rozumieć tu maksymalnie szeroko, wychodząc poza kontekst czysto językowy, jako to, co nie daje się przełożyć, to, co opiera się przyswojeniu, to, co wycofuje się w siebie, to, co unicestwia wszelką próbę wnikięcia w siebie, to, co byłoby nieotwieralne, ale zarazem jakoś percypowane. W tym też sensie idiomatyczna, czyli obca, byłaby zapewne sama rzeczywistość.

¹⁴ List Witolda Gombrowicza do Jadwigi Kukulczanki z dnia 3 marca 1963 roku. Własność Cezarego Woźniaka.

I jeszcze raz Gombrowicz, tym razem we fragmencie z powieści *Kosmos*:

Ziemia. Grudki. Kamyczki. Wypoczywasz w jasnym dniu, pośród rzeczy zwykłych, codziennych, z którymi się znasz od dzieciństwa, trawa, krzaki, pies (albo kot), krzesło, ale tylko póki nie pojmiesz, że każdy przedmiot jest armią olbrzymią, chmarą niewyczerpaną¹⁵.

Gombrowicz zdaje się tu powiadać, że żyjemy otoczeni niesamowitością, w której wciąż dokonujemy wyłomu swojskości. To, co określamy mianem dziedzictwa kulturowego, byłoby dziejowym zapisem tego wyłomu, zapisem naszego ludzkiego pragnienia zamieszkiwania w świecie.

Bibliografia

- Czerni K., *Nietoperz w świątyni. Biografia Jerzego Nowosielskiego*, Kraków 2011.
- Gadamer H.-G., *Dziedzictwo Europy*, tłum. A. Przyłębski, Warszawa 1992.
- Gombrowicz W., *Kosmos*, Kraków 1986.
- Gombrowicz W., *List do Jadwigi Kukulczanki z dnia 3 marca 1963 roku*, własność Cezarego Woźniaka.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2010.
- Jakubczak M., *Sens Ja. Koncepcja podmiotu w filozofii indyjskiej (sankhja-joga)*, Kraków 2013.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1957.
- Mrówka K., *Heraklit. Fragmenty, nowy przekład i komentarz*, Warszawa 2004.
- Scheler M., *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1987.
- Toynbee A., *Cywilizacja w czasie próby*, tłum. W. Madej, Warszawa 1988.
- Waldenfels B., *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2002.
- Žižek S., *Lacan*, tłum. J. Kutyla, Warszawa 2007.

¹⁵ W. Gombrowicz, *Kosmos*, Kraków 1986, s. 115–116.